



## Archives de sciences sociales des religions

130 | avril - juin 2005  
Les Saints et les Anges...

---

# Ivan et Iakov – Deux saints étranges de la région des marais (Novgorod)

Traduit du russe par Yvette Lambert

Alexandr A. Pančenko

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/2797>

DOI : 10.4000/assr.2797

ISSN : 1777-5825

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2005

Pagination : 55-79

ISBN : 2-7132-2044-0

ISSN : 0335-5985

### Référence électronique

Alexandr A. Pančenko, « Ivan et Iakov – Deux saints étranges de la région des marais (Novgorod) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 130 | avril - juin 2005, mis en ligne le 02 juin 2008, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/2797> ; DOI : 10.4000/assr.2797

---

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

---

## *Ivan et Iakov – Deux saints étranges de la région des marais (Novgorod)\*<sup>1</sup>*

Traduit du russe par Yvette Lambert

Alexandr A. Pančenko

---

- 1 L'un des traits spécifiques de l'histoire religieuse de la Russie à partir, au moins, de Pierre le Grand et de Théophane Prokopovič, est une sorte de « repli » et de « camouflage » des pratiques religieuses paysannes, des « formes élémentaires » de la vie religieuse de la communauté agraire, s'appuyant essentiellement sur le paysage local et le cycle annuel du calendrier agricole comme ressources sémiotiques primitives pour l'adaptation de l'expérience religieuse et la construction de contenus religieux à signification collective ou personnelle<sup>2</sup>. Apparemment, la « réforme des rites » entreprise par Pierre le Grand a fortement contribué à repousser ce genre de pratiques religieuses vers la périphérie de la vie sociale russe pendant la période synodale en déclarant d'un coup illégales et passibles de poursuites les principales formes de pratiques religieuses de masse<sup>3</sup>.
- 2 Je ne prendrai pas sur moi de juger dans quelle mesure Robert Muchenbled a raison quand il affirme que les cultures religieuses paysannes en Europe occidentale ont subi une transformation radicale au XVIII<sup>e</sup> siècle quand « des légions de missionnaires zélés » ont concentré leurs efforts d'acculturation sur « la destruction du système de vision du monde populaire »<sup>4</sup>. Cependant, il est tout à fait évident que dans la Russie du XVIII<sup>e</sup> siècle il ne s'est rien produit de semblable. Aussi bien l'activité réformatrice de Pierre le Grand, que la politique adoptée par la suite par les autorités religieuses et laïques des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles ont abouti, non à une transformation, mais à une coloration locale des formes de la religion paysanne. Le prêtre de paroisse a, ici, joué un rôle prépondérant, en s'identifiant, pendant presque toute la période synodale, à l'élite du pouvoir, en qualité, non pas de missionnaire-prédicateur, mais de fonctionnaire de l'État de rang subalterne servant d'intermédiaire entre la communauté paysanne et les autorités religieuses et laïques. C'est pourquoi les tentatives d'« isolation du sacré », pour employer l'expression de G. Freeze<sup>5</sup>, amorcées par les élites russes du XVIII<sup>e</sup> siècle, sont restées lettre morte, ou bien ont constitué une frontière assez fragile et poreuse entre les pratiques religieuses

«prescrites » et les pratiques « hors-normes ». En ce qui concerne le XIX<sup>e</sup> siècle, l'activité missionnaire de l'Église de cette époque était orientée en priorité vers les vieux-croyants et les membres des « sectes russes ». Cette question représente, d'ailleurs, une page à part de l'histoire de la vie religieuse russe, et nous ne nous y attarderons pas dans cet article.

- 3 Incomparablement plus forte fut l'influence exercée sur les pratiques religieuses rurales par la « campagne d'athéisme » des années 1920-1930. C'est probablement l'unique occasion où les efforts des élites au pouvoir, ayant pour but l'acculturation des pratiques religieuses de masse, ont trouvé un soutien à l'intérieur même de la culture paysanne. Il s'agit des Komsomol ruraux qui, peu nombreux, représentent l'unique groupe rural, il est vrai, qui se soit affilié de façon systématique au pouvoir soviétique après la fin de la Guerre civile. L'analyse socio-historique du mouvement komsomol des années 1920, menée par I. Tirado, a montré que ce mouvement de la jeunesse rurale, qui recrutait essentiellement parmi les représentants de groupes marginaux, a joué le rôle d'une sorte de médiateur culturel entre les paysans et le nouveau pouvoir, le rôle particulier des Komsomol consistant en l'interprétation et la popularisation du discours communiste<sup>6</sup>. Bien que l'objet de « l'herméneutique komsomol » ne fût ni le Pentateuque ni le Nouveau Testament, mais les œuvres de Lénine et Trotski, les décrets du pouvoir soviétique, les articles publiés dans les revues du Parti et autres, les stratégies de conduite de ce groupe dans la vie courante (en particulier la lutte contre les rituels religieux et la tradition de célébration des fêtes, ainsi que la profanation démonstrative des objets et des lieux sacrés) avaient un caractère missionnaire et d'acculturation. Mais les pratiques religieuses rurales ont survécu victorieusement à la campagne d'athéisme, compensant la profanation et la destruction des choses sacrées par toute une série de récits sur les sacrilèges. Ces récits constituent une part significative du folklore religieux contemporain de la campagne russe<sup>7</sup>.
- 4 Bien que la période soviétique ait été une époque « d'athéisme d'État », de persécution administrative à l'égard d'un grand nombre de formes d'activité religieuse courante et de sévère réduction de l'influence de toutes les confessions, on pourrait difficilement la qualifier d'époque sans religion. Dans la période d'après-guerre, et, plus précisément dans les années 1960-1980, dans le milieu urbain « athéisé », s'élaborent diverses formes de pratiques religieuses qui s'apparentent à ce que T. Luckman<sup>8</sup> appelle « la religion invisible » ou que M. Maffesoli appelle « l'enchantement du monde »<sup>9</sup>. C'est justement dans cette « religiosité latente » de la ville à la période soviétique tardive<sup>10</sup> qu'il convient, à ce qu'il me semble, de chercher une explication à bon nombre de phénomènes religieux de la Russie actuelle, depuis les nouveaux mouvements religieux autochtones jusqu'aux particularités que revêt la construction d'une culture et d'une identité confessionnelles dans le milieu des « nouveaux paroissiens » de l'Église orthodoxe russe. J'ajouterai que cette « religiosité latente » exerce une certaine influence également sur les stratégies de conduite des représentants « officiels » de l'Église, en particulier quand il est question des prêtres de paroisse issus de la classe urbaine moyenne (« l'intelligentsia technique » et autres groupes du même genre) et qui se sont ralliés à l'Église à une date assez récente, après la chute de l'empire soviétique.
- 5 Il me semble que cette résistance constante des pratiques religieuses paysannes face aux tentatives d'acculturation venant de l'extérieur est due à l'incorporation de « religions locales » dans la stratégie générale de mythologisation de l'espace et du temps propre aux cultures agraires de l'Europe catholique et orthodoxe. Il est difficile de se représenter les saints, émergeant de l'eau ou des airs et apparaissant dans les rêves, les icônes, les croix

de pierre et autres, non seulement dans un espace culturel urbanisé, mais également dans des régions où il n'existerait pas, ou pas sur de grandes surfaces, une partie « naturelle » du paysage, non soumise à l'exploitation agricole (que ce soit la forêt, la steppe, les massifs montagneux ou les bassins aquatiques)<sup>11</sup>. Il est clair que l'histoire de la vénération des saints locaux et d'autres cultes du même genre dans la tradition paysanne du nord de la Russie a pour origine l'histoire de la culture paysanne en tant que telle. De plus, il convient d'avoir présent à l'esprit le fait que, au cours de la dernière décennie, les pratiques religieuses paysannes ont vu apparaître un nouveau « rival, facteur d'acculturation » – la culture urbaine des pèlerins, de plus en plus populaire et encouragée par l'Église orthodoxe russe. Cette situation, dans laquelle on voit différents types de discours – « le discours des autochtones », celui « des pèlerins » et celui « du clergé » – interagir sous diverses formes dans la lutte pour le contrôle symbolique des objets sacrés locaux, a déjà été étudiée dans des travaux récents réalisés par Ž.V. Kormina sur l'un des saints locaux du nord de la région de Pskov<sup>12</sup>. En se fondant sur l'analyse des matériaux d'enquête sur le terrain, l'auteur en arrive à conclure à l'existence « de différentes traditions religieuses ou de discours », « apparaissant dans les pratiques de vénération des saints et les récits religieux »<sup>13</sup>. Selon l'opinion de Ž.V. Kormina, « les différents groupes de croyants accordent leur préférence à diverses modalités de sanction d'un culte existant..., les représentants des différentes traditions religieuses restant par ailleurs hermétiques aux récits les uns des autres, c'est-à-dire incapables de les assimiler et de les reproduire »<sup>14</sup>.

- 6 On peut être d'accord avec ces considérations, en faisant toutefois quelques réserves. En fait, les différents discours religieux, tout en s'opposant et interférant les uns avec les autres sur le terrain de la vénération de tel ou tel saint, ne sont pas si « hermétiques » les uns aux autres. Bien sûr, certaines formes de pratiques religieuses peuvent en effet susciter une incompréhension mutuelle et même des conflits entre les paysans, le prêtre et les pèlerins venus de la ville. Cependant, il est tout aussi probable que les différents discours qui se heurtent dans de telles occasions vont s'influencer mutuellement, et d'une façon ou d'une autre, contribuer à la formation de nouvelles pratiques et de nouveaux types de discours religieux. Qui plus est, quand on parle de folklore en général (y compris le folklore religieux), il faut garder présent à l'esprit le fait que, dans une société à l'organisation complexe, constituée de groupes culturels et sociaux hétérogènes, les pratiques et les objets dotés d'un statut symbolique particulier, sont toujours le lieu d'interactions concurrentielles des différents discours. En conséquence, on peut vraisemblablement affirmer que le folklore contemporain en tant que tel est non seulement l'objet, mais aussi l'effet de la concurrence sociale – d'une forme de « lutte pour l'authenticité », qui hiérarchise l'espace intertextuel de la culture de masse et lui donne un sens social.
- 7 De toute manière, de tels contacts entre cultures religieuses de type différent n'aboutissent pas forcément à des conflits latents ou ouverts. Apparemment, il existe des possibilités de coexistence relativement pacifique et d'interaction des différents discours, utilisant un seul et même objet de culte local comme ressource symbolique. J'aimerais citer en exemple quelques observations concernant l'histoire et les pratiques d'un objet de vénération locale de l'ouest de la région de Novgorod. Il s'agit du culte de deux enfants, les saints Ioann et Iakov du village de Menjuša, dont la mémoire est célébrée le 7 juillet, le jour de la naissance de saint-Jean-le-Précurseur, et dont les reliques reposent dans l'église du même village, situé à 50 km en direction du sud-ouest de Novgorod, au

bord de la petite rivière Strupenka, affluent de la rivière Šelon'. À une date ancienne se trouvait à cet endroit le monastère des hommes de la Trinité, mentionné pour la première fois dans des documents historiques de 1598<sup>15</sup>. Le monastère fut fermé en 1764<sup>16</sup>. Apparemment, il existait là un village dépendant du monastère, qui a occupé ensuite la place de celui-ci. Mais au début des années 1820, cet endroit a été inclus dans une zone de colonies militaires<sup>17</sup>, ce qui entraîna un afflux de nouveaux habitants, qui n'appartenaient pas à la tradition culturelle locale. Encore à l'époque actuelle, le village de Menjuša frappe par ses dimensions importantes (il s'étend sur plus de quatre kilomètres de long), inhabituelles pour les agglomérations rurales de cette région. Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle et au XIXe siècle se sont succédé à cet endroit plusieurs églises, dont les autels principaux étaient consacrés à la Trinité<sup>18</sup>. Dans la première moitié des années 1890, le village de Menjuša a vu la construction d'une église en pierre dédiée aux saints enfants Ioann et Iakov<sup>19</sup>. Elle existe encore de nos jours.

- 8 Ioann et Iakov sont les derniers saints qui aient été inclus dans le calendrier russe. Le plus probable, c'est qu'ils n'ont pas été canonisés officiellement, on a simplement procédé à l'examen de leurs reliques (« sous le règne de Petr et Ioann Aleksejevič, Kornilij étant métropolite de Novgorod », c'est-à-dire entre 1682 et 1695). Cela explique, très certainement, l'indigence et le caractère contradictoire des données sur la mort « des enfants innocents de Menjuša » ; dans les calendriers actuels on apprend simplement que « Iakov et Ioann de Menjuša étaient frères de sang, enfants des pieux époux Isidor et Varvara. Iakov, à l'âge de trois ans, et Ioann, à l'âge de cinq ans ont été occis par des malfaiteurs ». Cependant, cette information, relativement tardive, est fautive<sup>20</sup>. Il existe en effet un texte détaillé, le « Récit sur les saints Ioann et Iakov, thaumaturges de Menjuša ». Dans la seconde moitié du XIXe siècle, il a été plusieurs fois relaté dans la presse par des chercheurs travaillant sur les antiquités religieuses de la région de Novgorod<sup>21</sup>, mais, à ma connaissance, jamais publié in extenso. Au XXe siècle, rien n'a été écrit sur le culte des enfants thaumaturges de Menjuša, et c'est seulement à la fin des années 1980 que la chercheuse américaine Eve Levin s'est penchée sur le texte du Récit, contenu dans un recueil de manuscrits de la fin du XVIIIe-début du XIXe siècle de la bibliothèque du musée de Novgorod. Dans son livre « La double foi et la religion populaire » (1993), E. Levin s'est arrêtée brièvement sur le culte de Ioann et Iakov et a tenté de mettre en rapport l'histoire de leur mort et de leurs miracles posthumes avec le culte de Boris et Gleb dans l'ancienne Russie<sup>22</sup>.
- 9 J'ai eu la possibilité de prendre connaissance de l'original de ce texte au musée de Novgorod<sup>23</sup> (une autre variante de la même rédaction, datée de 1793, se trouve à la bibliothèque de l'Académie des Sciences de Russie à Saint-Petersbourg, contenue dans un recueil de chroniques de Novgorod, constitué à la fin du XVIIIe-début du XIXe siècle<sup>24</sup>). Selon le Récit, Ioann et Iakov étaient les enfants des pieux époux Isidor et Varvara du village de Prihon dans la paroisse de Medved' (situés l'un comme l'autre à une quinzaine de kilomètres de Menjuša). En automne 1570, alors que Ioann avait cinq ans et Iakov trois, les enfants sont morts dans des circonstances très particulières. Leurs parents étaient partis au travail. Peu de temps auparavant, le pieux Isidore avait tué un mouton. « Ayant vu ce que leur père avait fait, ils pensèrent dans leur entendement puéril que c'était un jeu et l'aîné Ioann dit à son frère : « Frère Iakov, nous allons faire comme notre père ». Ensuite, selon le texte du Récit, « Ioann prit un gourdin et en frappa son cadet à la tête et Iakov tomba mort. Voyant que son frère était mort, Ioann fut effrayé, et ne sachant que faire, saisi de peur, car c'était encore un enfant, il s'introduisit dans le poêle qui était

plein de bûches, en effet c'était un automne pluvieux ». Rentrés à la maison, les parents allumèrent le poêle, et Ioann fut asphyxié par la fumée, mais quand on découvrit son corps, on s'aperçut qu'il n'avait pas été touché par le feu. Les enfants furent enterrés dans le cimetière paroissial de l'église de Medved'. Cependant, peu après leur enterrement, leurs deux cercueils furent aperçus sur un marais lacustre des environs de Menjuša « par des habitants des environs ayant l'habitude de parcourir les forêts pour chasser oiseaux et bêtes sauvages. Leur habitude était la suivante : le matin de partir à la chasse, et le soir de rentrer chez eux, mais ce jour-là, non plus que le lendemain, ils ne retrouvèrent pas le chemin de leur maison. Le troisième jour enfin, ayant débouché sur un petit lac, ils virent deux petits cercueils qui flottaient à la surface ». Les cercueils les aidèrent d'une façon miraculeuse à rentrer à la maison. Après cela, les reliques des deux enfants furent ramenées solennellement au cimetière de Medved'. Mais les enfants apparurent à ces mêmes chasseurs en rêve et déclarèrent qu'il fallait déposer leurs corps « en cet endroit désert de Menjuša, là où dans les temps anciens se trouvait le monastère ». On se conforma à leur exigence, et au-dessus de leurs tombes, on édifia une petite chapelle, où commencèrent à se rendre des pèlerins, dans l'espoir de guérir de leurs maladies.

- 10 Quelque temps après cet événement, un moine qui voyageait de Pskov à Novgorod, passa par Menjuša. Il tomba inopinément gravement malade, mais recouvra la santé après avoir prié dans la petite chapelle au-dessus des tombes de Ioann et Iakov. « Plein de reconnaissance, il demeura près des reliques des deux bienheureux, expliquant aux gens le miracle de sa guérison et recueillant les dons des pèlerins pour la construction d'une église, voulant rétablir le monastère de Menjuša ... ».
- 11 Apparemment, le culte de Ioann et Iakov est resté stable pendant le XVIII<sup>e</sup> siècle, échappant miraculeusement aux conséquences de la « réforme des rites » de Pierre le Grand. La situation a peu changé, semble-t-il, après la formation de la cinquième région de colonies militaires, dont le centre était situé à Medved', ce qui fit de Menjuša un lieu de cantonnement des colons militaires (par la suite - soldats laboureurs) du Premier régiment de carabiniers. En tout cas, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la vénération des deux saints était largement répandue dans la région, et officiellement encouragée par le clergé local. En 1895, l'archevêque de Novgorod, Feognost, prit part à la cérémonie de consécration de la nouvelle église, dédiée aux deux jeunes thaumaturges de Menjuša<sup>25</sup>. Aussi bien à Menjuša qu'à Medved', on tenait en grande vénération les icônes représentant l'effigie des deux enfants et différents épisodes du récit (l'une de ces icônes s'est conservée jusqu'à nos jours, mais il en sera question un peu plus loin). Le territoire d'où les pèlerins se rendaient en pèlerinage à Menjuša était assez vaste. C'est ainsi qu'on a pu enregistrer en 1997 le récit d'une paysanne de 86 ans, originaire du village de Melkoviči, situé à une cinquantaine de kilomètres de Menjuša :

Et bien, c'est Ivan et Iakov, tu vois, dans les marais de Menjusa. Et dans les marais de Menjuša, tu vois, sont arrivés des chasseurs, voilà, moi aussi je l'ai entendu comme ça. Les chasseurs arrivent et les deux petits cercueils qui flottent. Voilà. Ivan et Iakov. Deux petits cercueils, tu vois. Ce sont les marais de Menjuša, quand on va par là dans les marais de Menjuša, il y a un lac. Il y avait une chapelle là. On allait là-bas aussi pour prier Dieu. À pied et autrement.

Et cette chapelle, à ce qu'on dit, c'est surtout les enfants qu'on y baignait. Il faut absolument mettre l'enfant dans l'eau sous la chapelle. Quelqu'un doit le mettre sous cette chapelle. Dans l'année. L'enfant. Elle est bâtie sur l'eau, comme ça. Sur l'eau, et il y a un petit escalier pour y aller. Et voilà, on le descend sur l'escalier et on se baigne aussi. On se baigne aussi<sup>26</sup>.

- 12 Il existe par ailleurs un témoignage indirect qui permet d'envisager une diffusion bien plus large des récits de pèlerinage concernant les enfants de Menjuša – c'est le récit oral inclus par P.P. Čubinskij dans le recueil « Contes de Petite Russie » (1878), sous le titre de « Nedogljad »<sup>27</sup>. Ce thème est mentionné dans le répertoire « Le conte chez les Slaves de l'Est »<sup>28</sup> sous le numéro 939B\* (« Une tragédie familiale »), toutefois les auteurs du répertoire ont fixé une seule variante du sujet – le texte du recueil de Čubinskij. À proprement parler, l'histoire de « Nedogljad » est identique à la première partie du récit concernant les enfants de Menjuša : un paysan égorge un mouton et part avec sa femme au travail. Le fils aîné, voulant imiter son père, égorge le cadet couché dans le berceau et ensuite se cache dans le poêle. « La mère est arrivée et n'a pas regardé tout de suite dans le berceau : elle s'est tout de suite occupée du poêle, elle a pris du feu et elle a allumé, et là le fils qui était dans le poêle a brûlé et il est mort, et le feu s'est répandu dans la maison. Elle a regardé : le fils aîné est mort brûlé ; elle a regardé dans le berceau : l'autre est égorgé ». Ce récit est dépourvu de toute connotation religieuse et écrit dans un ton tragique, trahissant un « caractère de ballade ». Quand le mari revient à la maison, il pense que c'est sa femme qui a tué les deux enfants, et, à son tour, il la tue à coups de hache, après quoi il se pend. Il y a tout lieu de penser que le texte publié par Čubinskij est secondaire par rapport au récit écrit et aux variantes orales relatives à Ioann et Iakov, et qu'il est parvenu jusqu'en Ukraine précisément grâce aux pèlerins qui se sont rendus à Menjuša et ont entendu sur place l'histoire des deux enfants.
- 13 En ce qui concerne la tradition orale actuelle, elle montre l'extraordinaire diffusion des récits sur les enfants thaumaturges. Presque tous les paysans des environs, avec lesquels j'ai eu l'occasion de m'entretenir connaissent l'histoire de la mort et de l'apparition miraculeuse des deux enfants. Cela s'explique, vraisemblablement, par l'existence d'icônes reproduisant non seulement les différents épisodes du récit, mais aussi le texte complet de ce même récit. L'une de ces icônes (que l'on peut dater approximativement du début du XIXe siècle, restaurée en 1844 et ornée d'un revêtement métallique datant de 1862) se trouve actuellement dans l'église du village de Medved'. Dans la partie centrale de l'icône sont représentés les enfants, Ioann et Iakov, debout sur le fond d'un endroit désert, avec, au-dessus d'eux sur un nuage – le Dieu Pantocrator. Dans cinq médaillons, entourant la scène centrale, à droite, à gauche et au-dessus, figurent les principaux épisodes du récit : Ioann tue Iakov d'un coup de gourdin ; Isidor et Varvara trouvent Iakov mort ; les chasseurs voient les deux petits cercueils flottant sur le lac ; on transporte les cercueils du lac jusqu'au cimetière du village de Medved' ; on enterre les enfants à Menjuša. Tous les médaillons sont accompagnés de brèves explications empruntées au texte du récit. Enfin, dans la partie inférieure de l'icône, est reproduit in extenso le texte du récit, dans cette même rédaction mentionnée dans les copies de la bibliothèque du musée de Novgorod et de la bibliothèque de l'académie des sciences de Russie.
- 14 En outre, on trouve dans la tradition locale, aussi bien écrite qu'orale, quelques poésies spirituelles sur le sujet du récit. Au cours des missions de recherches de 2002 et 2003, une de ces poésies a pu être enregistrée en entier (une variante orale et deux manuscrites), et une autre a été enregistrée de façon fragmentaire.
- 15 Il n'y a aucun doute que ces poésies appartiennent au folklore religieux local et ont été composées au XIXe siècle ou au début du XXe. Elles sont conformes à la tradition des poésies spirituelles tardives composées en vers syllabo-toniques, connues également comme psaumes ou cantiques, et qui ont cours encore de nos jours dans certaines régions de Russie<sup>29</sup>. On peut noter que, dans le village de Menjuša, les termes de « psaumes » et



« cantiques » sont inconnus : les poésies spirituelles sont simplement appelées « poésies ». L'apparition de poésies sur Ioann et Iakov dans le folklore religieux du village est due à la création du clergé local ou de paysans « proches de l'église ». Il ne me semble pas que ces textes se réfèrent à une tradition monastique plus ancienne : il faut se souvenir, en effet, que le monastère de Menjuša a été supprimé en 1764, alors que les particularités formelles des deux textes cités permettent de les dater d'une époque bien plus tardive. Quoi qu'il en soit, les matériaux recueillis à la suite d'enquêtes de terrain mettent en lumière la grande popularité, à Menjuša et dans les environs, de ces poésies (au même titre que d'autres textes n'ayant aucun rapport avec le culte de Ioann et Iakov) : on les recopiait et on les apprenait par cœur, on les chantait pendant les travaux collectifs et les veillées. En ce qui concerne les résumés en prose du Récit, ils présentent un intérêt particulier comme témoignages d'une sorte « d'herméneutique paysanne » - de pratiques d'une interprétation « folklorique » d'un texte écrit : c'est ainsi que les chasseurs du texte du Récit se transforment, dans les récits des paysans en « chasseurs d'enfants » - on précise qu'on doit « attraper » les cercueils, qu'on n'y arrive pas, et qu'en fin de compte, ce sont eux qui « se laissent attraper » seulement par la procession venue de Menjuša :

Et là où il y a maintenant le lac, à cet endroit, il n'y avait pas de lac du tout, il n'y avait pas de lac, et les chasseurs y allaient. Et là, longtemps après, les chasseurs y vont, et ils voient un lac qui brille, et ils sortent vers ce lac, et ils voient deux petits cercueils qui flottent. Et puis ils ont dit où c'était, ils ont expliqué et ci et ça, deux petits cercueils qui flottent. Et on a dû le dire aux parents, en tout cas ils sont venus, on a attrapé les cercueils, ils les ont reconnus, et on les a enterrés à nouveau au même endroit, à Medved'. Et qu'est-ce qu'ils ont fait ? Et une deuxième fois, de la même façon, ils sont partis, et à nouveau ils flottent sur le lac, pour la troisième fois, pour la troisième fois quand on a essayé de les attraper, impossible d'y arriver, quand on a essayé de les attraper pour la troisième fois. Ensuite, là, on a fait une procession ici à Menjuša, et les habitants de Medved', là-bas il y avait une église, et ils sont partis en procession vers le lac. Alors on les a attrapés, et maintenant il y avait une inscription sur les cercueils : il faut nous enterrer à Menjuša. Et puis on les a enterrés, en bas, là où les gens viennent, il n'y avait pas la petite église, elle n'existait pas, on les a enterrés simplement près de l'église, c'est là qu'on les a enterrés<sup>30</sup>.

C'est la Saint-Ivan. Chez nous, on fête la Saint-Ivan... Il y avait chez nous des enfants. Deux enfants. On les a attrapés sur le lac - deux petits cercueils. Ils ne voulaient pas être enterrés ailleurs, ils voulaient être enterrés ici, à Menjuša. Et voilà, on les a attrapés, on a apporté les deux cercueils ici dans l'église, et on les a enterrés ici<sup>31</sup>.

Et comme ça ils ont raconté que... Ils apparaissaient, on voulait les attraper, quelqu'un voulait les attraper, et à nouveau ils se cachaient, à ce qu'on dit. C'est... Ce sont les vieux qui racontent. Mais qui sait ? Peut-être que les vieux non plus ne savent pas au juste<sup>32</sup>.

- 16 De ce point de vue, les récits oraux « secondaires » présentent également de l'intérêt. En plus des récits traditionnels pour la campagne russe sur la profanation et le châtement qui en résulte, ainsi que les guérisons miraculeuses, réalisées par les deux enfants, on a enregistré à Menjuša, en 2002 et 2003, des textes mentionnant l'apparition de Ioann et Iakov la nuit dans l'église ; d'autres racontant comment ils ont accompagné à sa dernière demeure le prêtre défunt du village ; comment ils ont sauvé une fillette, maudite par ses parents et tombée au pouvoir des forces « impures » de la forêt.

Et la guérison - voilà, on a parlé de guérison. Moi, j'étais petite à l'époque. Une mère s'est mise à pleurer... Sa fille n'y voyait plus. Elle a fait dire une messe pour les



enfants. Et encore il y en a qui disent que ce sont des histoires ! Et la petite fille a recouvré la vue. « Maman, qu'elle dit, quel bel habit il a le père ! » Et toutes les femmes se sont mises à pleurer, parce qu'elle avait recouvré la vue. Avant elle n'y voyait rien, et là... « Il est beau, elle dit, il est beau ! » Et elle... Et sa mère : « Tais-toi, elle lui dit, tais-toi ». Voilà ce...ça, je l'ai vu. On était petits, on était avec ma grand-mère<sup>33</sup>.

Et puis il y avait chez nous une pauvre vieille. Elle n'était pas d'ici. Je ne sais pas d'où elle venait, elle était toute tordue. Tout, les bras, les jambes. Et son visage aussi était déformé. Elle errait à travers le village. Elle demandait l'aumône. Et cette vieille, on l'enfermait dans l'église pour la Saint-Ivan. Et elle disait qu'elle les avait vus, un matin tôt, ils marchaient dans l'église avec un encensoir<sup>34</sup>.

*L'enquêteur* : Et est-ce que les enfants sont apparus ici aux gens en rêve ou en réalité ? est-ce que ça s'est produit ?

*L'informateur* : Oui... c'est arrivé... Ils sont apparus à mon beau-père /.../ Cette porte, on ne l'ouvrait pas, seulement pour la Saint-Ivan. « Et tout à coup, il dit, je vois qu'il y en a un avec un cierge, et l'autre avec l'encensoir. Et moi, il dit, tout de suite je me suis assis /.../, et puis ils n'y étaient plus, et après non plus, ils n'étaient plus là. » Voilà exactement ce qui s'est passé, mon beau-père, c'est sûr, n'était pas un menteur /.../ Et après, j'ai entendu encore quand j'étais petite. Ma mère est arrivée et elle a dit qu'ils avaient accompagné le prêtre. On avait un prêtre qui disait l'office, il est tombé malade. En trente ou en vingt-neuf que c'était. Et donc, les enfants, elle disait, l'avaient accompagné, loin ils l'avaient accompagné. L'un avec un cierge, et l'autre avec une lampe. Et... est-ce que quelqu'un le lui avait dit, ou bien, est-ce qu'elle l'avait vu elle-même, je ne lui ai pas demandé. Maintenant je me demande pourquoi, j'étais déjà grande, je comprenais déjà les choses. Et elle ne m'a pas dit, aucun mot là-dessus, et moi je ne lui ai pas demandé.

*L'enquêteur* : Et où ils l'ont accompagné ?

*L'informateur* : À Medved'. C'est là qu'il est enterré, le père Vladimir<sup>35</sup>.

*L'informateur* : C'était avant, la maison en face, là. Et puis il y avait plus loin par là-bas un village, Bazlovka, vers Borki, des hameaux. La mère, à ce qu'on disait, avait maudit sa fille. Et la fille jouait par ici. Et tout d'un coup, ça l'a pris /.../ Et la fille s'est mise à courir là-bas en direction du potager. « Maša, Maša, où vas-tu ? » crie la mère. » Et elle, elle court par là sans se retourner /.../ Et elle a dit après, une fois revenue : « Deux petits garçons m'ont portée dans leurs bras, ils chantaient le Notre Père et ils m'ont déposée sur le rebord du poêle./.../ Et le diable ne cessait de me demander : « Donne-moi ta croix ». Mais moi, elle disait, je ne l'ai pas donnée, je me tenais le cou, et je disais : « Vous ne toucherez pas à mon cou », et après, j'ai dit : « Seigneur, aide-moi », et là, l'autre, le diable, a été désemparé ». Ça, c'est ma mère qui me l'a raconté, elle était amie avec Maša./.../

*L'enquêteur* : Et ces petits garçons, qui étaient-ils ?

*L'informateur* : Les enfants, biensûr, les innocents de Menjuša.

*L'enquêteur* : Et ils l'ont sauvée.

*L'informateur* : Ils l'ont sauvée. Et ils l'ont portée dans l'isba, ils l'ont assise sur le rebord du poêle et ils ont fermé la porte au verrou <sup>36</sup>.

- 17 Le récit sur la fille maudite, sauvée par Ioann et Iakov, présente, dans notre contexte, un intérêt particulier. Les récits de malédiction parentale, à la suite de laquelle l'enfant est emmené ou emporté par « l'esprit impur », ou par le démon de la forêt, sont largement répandus dans le folklore des Slaves de l'Est<sup>37</sup>. Ils sont encore en usage dans les traditions orales actuelles des paysans de Novgorod<sup>38</sup>. Parfois dans les histoires de ce genre, on trouve mentionnées seulement les conséquences de la malédiction : l'enfant disparaît et personne ne peut le faire revenir. On connaît aussi un certain nombre de récits qui se terminent par le retour de l'enfant maudit : pour le délivrer du pouvoir des démons, il faut jeter sur lui une petite croix et une ceinture, « faire un vœu sur l'icône », faire sonner la cloche ou avoir recours à une pratique spéciale de magie. Cependant, l'aide d'un saint

ou de plusieurs est un motif qui n'est pas caractéristique de tels récits<sup>39</sup>. Il est évident qu'une telle transformation du sujet dans le folklore de Menjuša témoigne d'une forte influence du culte des deux enfants Ioann et Iakov sur la tradition orale locale.

- 18 L'interprétation historique et phénoménologique du culte de Ioann et Iakov de Meniuša requiert une analyse particulière et détaillée ; dans cet article, je me bornerai à de brèves remarques préalables. Tout d'abord, il faut noter le caractère contestable de l'idée d'Eve Levin concernant un lien entre le Récit sur Ioann et Iakov et le culte de Boris et Gleb. En fait, ce rapprochement est fondé uniquement sur le motif du fratricide, qui figure dans les deux histoires<sup>40</sup>. On pourrait à ce propos rappeler également l'histoire de Caïn et d'Abel, ainsi que diverses variantes de leur interprétation folklorique<sup>41</sup>. Cependant, le motif du fratricide, qui a une grande importance dans l'histoire de Ioann et Iakov, n'y joue pas un rôle dominant. De plus, la mort tragique des enfants de Menjuša ne revêt, dans le Récit, aucune signification éthique ou métaphorique, c'est pourquoi le parallèle avancé entre Iakov jouant le rôle du mouton dans « le jeu des enfants » et l'Agneau de Dieu me semble insuffisamment fondé.
- 19 Bien que la genèse de l'histoire du saint fratricide nécessite une étude particulière, on peut admettre en théorie que l'intrigue du Récit décrit un fait réel de la vie quotidienne, qui s'est réellement produit dans le village de Prihon et qui a frappé l'imagination des habitants des environs par son caractère inhabituel. Cependant, les épisodes suivants du Récit (l'apparition miraculeuse des cercueils sur le lac et le retour qui a suivi, le rêve des chasseurs, les guérisons sur la tombe des enfants à Menjuša) portent visiblement l'empreinte de la tradition paysanne orale. On peut leur trouver nombre de parallèles dans les récits sur les lieux sacrés de la campagne et les saints faisant l'objet d'un culte local<sup>42</sup>, ce qui permet de parler des racines paysannes et religieuses populaires du culte de Ioann et Iakov. Tout aussi important ici est le contexte « historico-hagiologique » immédiat - les matériaux concernant la vénération qui entoure les saints de la Russie du nord aux XVI-XVIIe siècles, dont le culte est apparu uniquement grâce à la mort inhabituelle et/ou à la conservation des reliques de ces thaumaturges d'apparition récente. L'un des plus connus dans cette catégorie de saints est le juste Artemij de Verkola, tué par un éclair en 1544 à l'âge de douze ans<sup>43</sup>. Les paysans de Verkola laissèrent son corps « dans un endroit désert dans la forêt », sans sépulture, « car, dit le texte, ces gens tués par la foudre ou les éclairs leur inspirent du dégoût ». Trente-trois ans plus tard, le corps d'Artemij fut découvert intact et transféré dans l'église du village. Les guérisons ne tardèrent pas à se produire près de la sépulture du nouveau saint<sup>44</sup>. Des saints de ce type apparaissent également aux XVI-XVIIe siècles à Novgorod et dans la région environnante. Parmi eux, Iakov de Borovici, dont le corps nu fut charrié par la débâcle sur la rivière Msta<sup>45</sup>. Quand, en 1544, l'archevêque Feodosij dépêcha à Boroviči le prêtre de la cathédrale Sainte-Sophie « pour examiner les reliques de Iakov », il s'avéra que personne ne savait rien de la vie de Iakov, bien que sa tombe fût le lieu de nombreuses guérisons<sup>46</sup>. Il est significatif, d'ailleurs, que sur l'icône « Réunion de tous les saints de Novgorod », les enfants de Menjuša et le thaumaturge de Boroviči sont représentés ensemble : Iakov de Boroviči est représenté nu, debout, entre Ioann et Iakov de Menjuša. Enfin, il existe un parallèle encore plus intéressant avec le culte que nous étudions. Il s'agit d'un saint local, vénéré dans la première moitié du XVIIIe siècle dans le diocèse de Holmogory, appelé de façon hypothétique Dmitrij de Jurom par A.S. Lavrov<sup>47</sup>. Les circonstances de sa mort apparaissent dans le « kontakion », où l'on s'adresse au saint en ces termes : « Et ton corps intact après avoir été étranglé par ta marâtre.... ». Il est

question, visiblement, d'un enfant ou d'un adolescent étranglé par sa marâtre et dont le corps est resté intact. Il est probable que c'est justement cette circonstance (ainsi que des guérisons miraculeuses près du corps resté intact) qui ont entraîné l'apparition du culte du saint de Jurom.

- 20 La mise en parallèle de ces données avec le culte des enfants de Menjuša permet d'avancer que nous avons affaire à une vénération particulière à l'égard des enfants assassinés, qui a connu un certain développement dans la culture paysanne du nord de la Russie aux XVII-XVIII<sup>e</sup> siècles. D'ailleurs, d'autres parallèles typologiques plus larges s'imposent ici : de toute évidence, la vénération qui entoure Ioann et Iakov, ainsi que les cultes analogues de « saints sans récit hagiographique » du nord de la Russie sont à rapprocher des représentations des Slaves de l'Est au sujet des défunts possédés du démon (dits « založnye ») ainsi qu'avec certaines formes spécifiques d'attitude paysanne à l'égard des monuments funéraires anciens<sup>48</sup>. D'après une théorie, formulée par D.K. Zelenin, il existe dans la culture paysanne des Slaves de l'Est « deux catégories de morts », bien distinctes l'une de l'autre : les parents (« les ascendants morts de vieillesse », « les défunts vénérés et respectés ») et les « založnye » (« morts prématurément d'une mort non naturelle », « les défunts impurs..., et même souvent nuisibles et dangereux »). « Les « založnye » ne vivent pas du tout là où reposent les parents, mais près des gens : à l'endroit de leur mort violente ou à l'endroit de leur sépulture. Ils conservent après la mort leurs mœurs, et toutes les nécessités et caractéristiques humaines qu'ils avaient pendant leur vie, et en particulier, la capacité à se déplacer. Ils se montrent souvent aux vivants, et presque toujours, ils leur font du mal<sup>49</sup>. Ceci dit, à l'heure actuelle, l'opposition proposée par Zelenin entre parents et « založnye » ne semble plus aussi convaincante. Apparemment, le problème du maintien d'un équilibre symbolique entre le monde des vivants et le monde des morts se fait, non pas en s'appuyant sur l'opposition stable de différentes catégories de morts, mais à l'aide de stratégies souples et variables d'interaction rituelle avec les morts. C'est pourquoi les différents « types » ou « catégories » de morts s'avèrent, eux aussi, extrêmement variables : un individu, mort de façon non naturelle, peut se transformer aussi bien en défunt nuisible qu'en saint thaumaturge. Il convient de rappeler encore une fois que dans l'histoire des enfants de Menjuša, le thème de la violence et du fratricide n'est revêtu d'aucune signification éthique ou symbolique. Sans partager, de façon générale, la théorie de « la violence fondatrice », formulée il y a un quart de siècle par René Girard<sup>50</sup>, je suis tout à fait d'accord avec cette idée que, dans les cultures religieuses archaïques, le marqueur de la nature sacrée de tel ou tel acte de violence est son caractère arbitraire et fortuit<sup>51</sup>. D'ailleurs, René Girard envisageait « la violence arbitraire » appliquée à la « victime expiatoire ». Dans la situation qui nous occupe, aussi bien dans les variantes écrites que dans les récits des paysans, l'idée de sacrifice est absente. Le fratricide et la mort fortuite du « juste Ioann » n'exigent ni explication logique ni motifs mystiques particuliers. Si l'auteur du Récit tente quand même d'expliquer pourquoi Ioann et Iakov sont devenus des saints<sup>52</sup>, en revanche, une paysanne de Menjuša, interrogée en 2003, n'éprouve pas cette nécessité :

*L'enquêteur* : Et sur ces enfants, qu'est-ce qu'on dit ?

*L'informateur* : Sur ces enfants... Ce que j'en sais, ça me vient des récits de ma grand-mère. Ils étaient nés à Prihon. C'étaient, donc, Ivan et Iakov. Le père et la mère sont partis travailler. Ils les ont laissés seuls tous les deux à la maison. Mais l'aîné, Vanja donc, avait vu son père tuer un mouton. Avec un maillet. Quand ils sont partis, le petit, Iakov, était couché dans le berceau et le grand a décidé d'essayer, pour voir ce

que ça donnerait. Il a pris une bûche, il l'a frappé et il voit qu'il l'a tué. Il l'a tué et il s'est caché dans le poêle. Les parents sont rentrés – personne dans la maison. L'un est étendu mort et l'autre a disparu. Et voilà. Le matin, la mère a allumé le poêle, elle y avait mis des bûches la veille au soir, le matin elle a allumé le poêle, et elle voit – il est assis au fond. Et il avait brûlé, le garçon. On l'a enterré à Medved'. C'est à Medved' qu'on l'a enterré, et on pensait, ils sont là, couchés dans la tombe<sup>53</sup>.

- 21 Ainsi, la mort tragique de Ioann et Iakov est perçue par les habitants actuels de Menjuša et des environs en totale conformité avec les normes de la culture religieuse paysanne : comme l'intervention de forces sacrées, « l'arbitraire divin », ne nécessitant aucune recherche de sens, ni, à plus forte raison, aucune justification en termes du monde profane. Il est probable que la réception de cette histoire était la même au cours des siècles précédents. D'ailleurs, dans les pratiques religieuses paysannes, ce ne sont pas, en général, les récits « de type primaire », exposant l'histoire et les circonstances de l'apparition de tel ou tel objet de culte, qui ont le plus d'importance, mais les récits dynamiques, « de type secondaire », « dans lesquels sont décrits des épisodes complémentaires ou nouveaux, ou simplement des nouvelles fraîches ou des rumeurs au sujet d'un phénomène déjà connu de l'auditeur <sup>54</sup> » « ...Les deux premiers types de transmission (l'exposition de la représentation elle-même ou bien un corps d'explication en rapport avec lui), note Čistov – ont essentiellement un caractère exotérique, c'est-à-dire qu'ils sont mis en œuvre par des narrateurs en contact avec des auditeurs non familiarisés avec les systèmes de représentations auxquels se rattachent ces récits, – des gens nouveaux à cet endroit, des représentants d'autres groupes sociaux, des enfants, etc... (entre autres, des folkloristes). Les sujets dynamiques ou « récits secondaires » ont, au contraire, en général, un caractère ésotérique, c'est-à-dire qu'ils ont cours dans un milieu qui est porteur collectivement du système de représentations qui leur donne naissance. Ce sont justement eux qui représentent le type le plus courant de « récit folklorique<sup>55</sup> ». Qui plus est, on trouve fréquemment des situations, où le sujet « primaire », racontant l'apparition de tel ou tel objet de culte, devient totalement virtuel et n'existe dans le folklore local que comme somme d'interprétations « secondaires ». Dans ce cas, l'explication de la représentation ou du sujet « de départ » est produite non pas par un représentant de la culture locale en situation de communication exotérique, mais par « un interprète de second ordre » : un prêtre, un pèlerin, un folkloriste. De ce point de vue, une si large propagation des versions orales de l'histoire de Ioann et Iakov à Menjuša et dans les villages avoisinants apparaît, si l'on peut dire, comme « pléthorique ». On peut penser qu'elle s'explique par deux facteurs : l'existence des icônes mentionnées plus haut, qui reproduisent in extenso le texte du Récit, ainsi que l'afflux de pèlerins, qui créent les conditions d'une communication de type exotérique. Dans le contexte donné, l'histoire de ce sujet est assez curieuse. Le texte le plus ancien que je connaisse du Récit est daté de 1793, alors que l'examen des reliques des enfants a eu lieu à la toute fin du XVII<sup>e</sup> siècle, il est permis de penser que le Récit a été composé à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ou au XVIII<sup>e</sup> – peut-être au monastère de la Trinité de Menjuša avant sa suppression. Le compilateur a utilisé, vraisemblablement, les légendes du monastère ainsi que les récits des paysans des environs. Ainsi, l'histoire de Ioann et de Iakov a subi des métamorphoses assez originales : elle est d'abord passée de la culture paysanne orale à la culture écrite du monastère, pour tomber ensuite dans le folklore, sous forme de résumés oraux du texte du récit. De ce point de vue, une analyse détaillée de ces formes offre de grandes perspectives dans un contexte narratologique. Le contexte socioculturel n'est pas moins important : nous observons ici non pas une opposition, mais une

interaction assez pacifique des différents discours religieux, utilisant le potentiel sémiotique d'un seul et même objet de culte. C'est ainsi, en tout cas, que l'on peut voir la situation dans une perspective diachronique.

- 22 Pour ce qui est des observations synchroniques, qui concernent, donc, la situation culturelle de nos jours, ici, l'interaction des différents discours n'est pas aussi pacifique, sans être pour autant excessivement conflictuelle. À proprement parler, les groupes de croyants appartenant à des sphères sociales et culturelles différentes se rencontrent auprès des objets de culte de Menjuša seulement une fois par an – le jour de la commémoration des enfants Ioann et Iakov, le 7 juillet. Au moins à partir du XIXe siècle, avait lieu ce jour-là une procession au lac de Kamenskoe, sur lequel avaient été autrefois aperçus les cercueils avec les corps des enfants flottant à la surface de l'eau. Il y avait en réalité deux processions : l'une venait de l'église du village de Medved', l'autre de l'église de Menjuša. Elles se rencontraient sur la route du lac et faisaient route ensemble. Au bord du lac (à la fin du XIXe et au début du XXe siècle, il y avait là une baignade spéciale) on récitait une prière (moleben) de bénédiction de l'eau, à la suite de quoi les pèlerins rentraient dans leurs villages. La liste des actions rituelles, exécutées près du lac sacré, est tout à fait typique des pratiques de vénération de tels objets de culte dans la Russie du nord. Adultes et enfants se baignaient dans le lac (le bain des enfants, en particulier des nourrissons de l'année, était une pratique rituelle particulièrement marquée, dans la mesure où, à Menjuša même comme dans les environs, ce lieu de culte était considéré comme dédié aux enfants, et particulièrement bénéfique aux malades comme aux bien portants). Les malades laissaient leurs vêtements sur le lac, « pour que la maladie soit emportée par l'eau ». Du lac, les pèlerins emportaient deux sortes de « choses sacrées » : de l'eau et des nénuphars. À partir de la fin des années 1870 et, apparemment, jusqu'aux années 1930, on allait en procession au lac également le jour de la fête « des douze apôtres » (Synaxe des douze saints glorieux et illustres apôtres, le 13 juillet). Cette procession avait été inaugurée au moment d'une épizootie<sup>56</sup>.
- 23 Au cours de la deuxième moitié des années 1930, les églises de la région ont été fermées et les prêtres déportés. Cependant, les paysans de Menjuša ont continué à se rendre en procession au lac, et pendant la campagne d'athéisme militant sous Khrouchtchev, ils sont même entrés en conflit ouvert avec les autorités de la région, qui tentaient d'interdire totalement le culte de Ioann et Iakov. Apparemment, à l'époque soviétique, il y avait également des pèlerins de la ville qui venaient à Menjuša, mais probablement en petit nombre. Parmi les récits contemporains sur les guérisons miraculeuses opérées par les deux enfants, se détache en particulier l'histoire de la guérison de la femme d'un responsable du Parti communiste d'une ville voisine, qui emmenait régulièrement son épouse au lac sacré, ce qui lui coûta son poste et sa situation dans le Parti. De cette façon, des formes d'interaction entre les pèlerins venus de l'extérieur et les gens du pays qui vénéraient les deux enfants se sont conservées même à l'époque soviétique. On peut supposer que le contrôle du lieu sacré et des pratiques de sa vénération revenait entièrement à cette époque aux leaders religieux locaux.
- 24 Après l'effondrement de l'empire soviétique, dans la région de Šimsk, un certain nombre de paroisses religieuses ont été rétablies. Mais l'église de Menjuša est restée comme auparavant sans prêtre. L'église a subi des dommages importants et se trouve en triste état, sa reconstruction exigerait des moyens substantiels, dont le diocèse de Novgorod ne dispose apparemment pas. À l'heure actuelle, Menjuša est rattaché à la paroisse de Medved'. L'église de Medved' est détruite, mais on y a construit une maison de prière

orthodoxe et un prêtre y officie de façon régulière. Parallèlement, depuis le début des années 1990, le clergé diocésain a commencé à s'intéresser au lieu de culte de Menjuša. Tous les ans, le jour de la fête des deux enfants de Menjuša, s'y déroule une liturgie, avec une prière de bénédiction des eaux, et parfois une procession au lac est organisée. À plusieurs reprises, l'archevêque de Novgorod et Staraja Rusa a assisté à la fête. Le nombre des pèlerins a également augmenté : le lieu de culte de Menjuša devient peu à peu l'un des buts du « tourisme de pèlerinage » contemporain.

- 25 Les observations faites au cours de la fête des deux enfants, le 7 Juillet 2004 permettent de juger du rapport actuel des différentes formes et pratiques contemporaines du culte des deux saints. Cette fois-ci, l'archevêque n'assistait pas à la fête, la messe était célébrée par trois prêtres : le titulaire de la maison de prière de Medved', le père Evgenij, le père Mihail, prêtre de la cathédrale Saint-Élie de la ville de Sol'cy, (blagočinnij) des paroisses de Sol'cy, et le prêtre de l'église Saint-Alexandre-Nevski à Novgorod, le père Serge. Une soixantaine de pèlerins étaient venus de Sol'cy, de Novgorod et de Saint-Petersbourg. Il n'y a pas eu de procession au lac, mais la plupart des pèlerins s'y sont rendus à la fin de l'office. En schématisant un peu, on peut distinguer trois types de comportement ou de discours caractéristiques des participants à la fête : le discours des « autochtones », le discours du « clergé » et le discours des « pèlerins ». Pour les autochtones, les paysans de la région, la célébration religieuse de la fête a une signification qui ne revient pas seulement et pas essentiellement au rituel, lié au culte de Ioann et Iakov, mais représente un moyen de participer à la culture religieuse institutionnelle en général. Les paysannes âgées, qui constituent la majeure partie de ce groupe, n'ont pas la possibilité de fréquenter régulièrement la maison de prière, qui se trouve à 15 kilomètres de Menjuša. Aussi, la fête de Ioann et Iakov représente l'une des rares opportunités pour elles de participer à l'office religieux, de se confesser et de communier, et de se procurer de l'eau bénie par le prêtre. En même temps, elles comprennent bien que c'est précisément l'existence d'un lieu de culte local qui donne une importance religieuse particulière à leur village, et elles se considèrent toujours, probablement, comme des « gardiennes » en quelque sorte, du culte de Ioann et Iakov. Il est significatif, en particulier, que l'icône représentant les enfants de Menjuša, déposée sur le lutrin pendant la cérémonie, est empruntée à l'une des familles paysannes du village, ce qui est considéré par les autres propriétaires d'icônes semblables comme un signe particulier d'honneur et de prestige. D'ailleurs, le principal moyen d'observer le culte de Menjuša pour les paysans du lieu reste la pratique du récit oral, aussi bien dans des conditions de communication exotériques qu'ésotériques. Apparemment, les reprises orales du sujet du Récit, ainsi que les narrations de type « secondaires » servent aux autochtones de moyen principal pour attester socialement leur lien avec le lieu de culte de Menjuša. En ce qui concerne les actes rituels du culte, les paysans du lieu se caractérisent par une non observance des rituels collectifs qui entourent les enfants de Menjuša. La pratique dominante est constituée de rites à caractère personnel - vœux individuels prononcés au moment de différentes situations de crise<sup>57</sup>.
- 26 Il convient cependant de souligner qu'une telle « individualisation » des pratiques rituelles, liées au lieu de culte local, apparaît comme un trait spécifique de la culture religieuse contemporaine de la campagne russe. Nous savons que, aussi bien au XIXe qu'au début du XXe siècle, les vœux pouvaient être individuels (familiaux) ou collectifs, pris en charge par toute la communauté. En général, ces derniers s'exprimaient sous forme d'engagement à célébrer telle ou telle fête votive – à Menjuša, ce jour était la fête



des « douze apôtres » déjà mentionnée, instituée en 1870 après une épidémie qui avait décimé le bétail. Il n'était pas rare qu'un vœu collectif fasse appel à des formes religieuses institutionnalisées : à ces occasions, on demandait au prêtre de faire une procession au lieu de culte, de célébrer un office à l'église ou dans des maisons du village, etc... Il est évident qu'à la période soviétique la pratique des vœux collectifs avait quasiment disparu des usages de la campagne : la plupart des paroisses rurales avaient perdu leurs prêtres, les églises étaient fermées, et les formes essentielles de l'activité religieuse se sont avérées impraticables et passibles de poursuites dans le cadre de la structure socio-économique du kolkhoze et du sovkhoze. La « lutte contre les fêtes religieuses » était une composante de première importance, aussi bien du « mouvement sans-Dieu » que de la collectivisation et des campagnes anti-religieuses d'après-guerre. D'ailleurs, comme nous l'avons vu, cette lutte est souvent restée sans effet : la place des prêtres était occupée par des leaders religieux locaux d'origine paysanne – les « dévotes », les « bigotes », qui possédaient le minimum de connaissances indispensable sur le catéchisme et la liturgie, et qui continuaient à organiser sous une forme ou sous une autre processions et offices de fêtes. Après la disparition du régime soviétique et le rétablissement partiel du système religieux paroissial dans les campagnes, ces leaders ont naturellement perdu leur toute-puissance. De plus, il faut avoir présent à l'esprit que la crise de la culture paysanne, observée en Russie au moins depuis les années 1970, faisait obstacle à la reconduction du traditionnel leadership religieux non officiel : dans un grand nombre de régions rurales il n'y a pas eu de nouvelles générations de « dévots ». En conséquence, en Russie contemporaine, les pratiques religieuses paysannes ont pris un caractère essentiellement privé, individuel et familial, tout en conservant un grand nombre de traits spécifiques de la culture religieuse rurale de la fin du XIXe-début du XXe siècle. En ce qui concerne les pratiques religieuses de caractère collectif, elles sont plutôt le fait, depuis les dernières décennies, de la population urbanisée et se déroulent essentiellement dans le cadre de la culture de paroisse et de pèlerinage.

- 27 À la différence des paysans de Menjuša, les pèlerins qui viennent pour la fête de Ioann et Iakov, s'orientent justement vers les actions rituelles qui constituent le pèlerinage (assistance à la cérémonie religieuse, procession collective au lac sacré, où les malades laissent leurs vêtements, se baignent, font provision d'eau, de nénuphars et même de morceaux de bois). La collecte de « matériaux sacrés » (en plus des objets sacrés déjà cités on peut encore mentionner le sable prélevé sur la tombe des enfants de Menjuša, ainsi que diverses herbes cueillies près de l'église) revêt une importance particulière dans l'ensemble du rituel du pèlerinage. Ces matériaux remplissent non seulement des fonctions prophylactiques et thérapeutiques, mais représentent des sortes de « souvenirs sacrés » liés au souvenir du pèlerinage et élevant le statut de leur propriétaire au sein de son propre groupe religieux (paroisse religieuse ou autre). En même temps, le discours « des pèlerins » se distingue par un faible niveau d'information sur l'origine et l'histoire du lieu de culte lui-même : les pèlerins ignorent pratiquement l'histoire de Ioann et Iakov, et le plus souvent ils délèguent aux prêtres la compétence dans ce domaine. Voici, par exemple, la réponse donnée par une femme d'une quarantaine d'années, venue en pèlerinage de Novgorod, à la question sur l'origine du lieu saint de Menjuša : « Il y a différentes versions, certains disent une chose, d'autres une autre. Certains disent que ce sont des ennemis qui les ont tués, d'autres que c'est la mère, moi je ne peux pas savoir. Demandez plutôt aux prêtres, là, demandez-leur »<sup>58</sup>. Ce qui intéresse particulièrement les pèlerins, ce sont les informations sur les propriétés « fonctionnelles et thérapeutiques » du lieu saint : ils veulent savoir de quelles maladies et quels péchés il « soulage ».



- 28 En ce qui concerne le discours du « clergé » (dans la mesure où on peut parler, ici, d'un discours constant), la stratégie de conduite des prêtres, dans la circonstance qui nous intéresse, consiste, apparemment, à maintenir une sorte d'équilibre entre la culture locale et la culture des pèlerins. Dans la mesure où la version « officielle » de l'histoire de Ioann et Iakov, présentée dans les calendriers actuels, laisse entendre que les deux frères ont été assassinés par des malfaiteurs, alors que la version « locale » du culte de Menjuša est fondée sur une connaissance et des reprises détaillées du sujet du Récit, le père Mihail, dans une brève homélie prononcée à la fin de la cérémonie, a préféré passer sous silence les détails pittoresques du culte de Menjuša et s'est gardé de reprendre l'une ou l'autre des versions relatant l'origine du lieu sacré :

Aujourd'hui nous élevons une prière aux deux saints enfants Ioann et Iakov, qui ont terminé leur vie en martyrs et se sont présentés devant le Seigneur. Et aujourd'hui, nous crions vers eux et nous les implorons d'intercéder, au pied du trône du Seigneur, pour nous, pécheurs sur la terre. Ils sont là-bas au ciel, dans l'Église Triomphante, nous sommes ici, dans l'Église Combattante et parce que nous combattons contre le péché, nous leur demandons de nous aider dans notre combat

<sup>59</sup>.

- 29 Cependant, il semble que ce soit justement l'histoire de la mort de Ioann et Iakov qui représente un objet de conflit et de concurrence entre les pèlerins et les paysans du lieu. En témoigne un fragment d'interview d'une femme âgée habitant Menjuša, qui réfute avec indignation une version de la fin des deux enfants, entendue de la bouche des pèlerins :

*L'informateur* : .. Mais moi je dis : je n'ai pas entendu ça. J'ai entendu seulement qu'il avait tué un mouton, et ... et le garçon..., mais pas dans une dispute. Quelle dispute ils pouvaient avoir ! Il y en avait un qui était couché dans le berceau !

*L'enquêteur* : Mais qui disait ça à l'église ? C'étaient les pèlerins qui disaient ça, ou les gens d'ici ?

*L'informateur* : Les pèlerins. Ce sont les pèlerins qui disent ça. Ça, j'ai entendu des gens de passage qui le disaient. Je venais d'arriver, et ils m'ont demandé. Je leur dis : « Je ne... C'est seulement vous que j'entends dire que ça s'est passé comme ça ».

*L'enquêteur* : Et eux, ils l'ont entendu où ?

*L'informateur* : Et eux ils disent que c'est écrit quelque part. J'ai demandé : » Et vous, j'ai demandé comme ça, où vous avez appris ça ? » - « Mais c'est écrit quelque part. C'est d'après..., d'après les Saintes Écritures ». Et je leur dis « Peut-être que quelqu'un a écrit quelque chose qui n'est pas vrai ». C'est que maintenant, il y a aussi toute sorte de gens<sup>60</sup>.

- 30 Et donc, bien que différents groupes de dévots du lieu de culte de Menjuša soient orientés vers différentes pratiques rituelles et narratives, leurs discours n'apparaissent pas comme « intraduisibles » entre eux. Je pense que, dans de telles situations, le « rapport de force » dépend pour beaucoup du contexte socioculturel et culturel qui entoure la vénération de tel ou tel objet de culte. Si le groupe de croyants « autochtone » est assez nombreux et puissant pour exprimer son rapport à l'égard du lieu de culte par le truchement de procédés rituels et narratifs, il peut fréquemment s'opposer avec succès aux tentatives d'acculturation venant de la culture urbanisée des pèlerins. Les deux traditions religieuses sont d'ailleurs parfaitement capables de s'influencer mutuellement, en échangeant des sujets et des motifs de folklore religieux, différents types de conduites rituelles, etc... Il est évident que pareille interaction implique souvent un certain degré de tension sociale et culturelle et peut s'exercer sous une forme assez conflictuelle. Cependant, des modes pacifiques de coexistence et d'influence mutuelle peuvent également exister. Bien sûr, dans de telles situations, beaucoup de choses dépendent de la

façon dont le clergé local exerce son autorité institutionnelle. Si le prêtre de la paroisse intervient activement dans les pratiques de vénération de l'objet du culte local et prend parti pour l'un ou l'autre groupe de croyants, son attitude mènera inévitablement à l'exacerbation des situations conflictuelles et à la probable répression de l'une de ces traditions. Dans la situation qui nous occupe, la position du clergé local apparaît comme assez souple, et susceptible de favoriser l'interaction pacifique des deux discours, le discours des « autochtones » et le discours des « pèlerins ». Aussi peut-on avancer que le culte de Menjuša fonctionne actuellement non comme une survivance d'un phénomène archaïque d'une religion populaire, mais comme un culte local, comme une composante potentielle d'un futur marché « confessionnel ». Il est tout à fait probable que la popularisation grandissante du culte des enfants Ioann et Iakov amènera, non la disparition ou l'évincement des pratiques paysannes qui s'y rattachent, mais l'interpénétration progressive des différents discours religieux et, par voie de conséquence, leur transformation mutuelle.

## NOTES

\*. Traduit du russe par Yvette Lambert

1. Ce travail a été entrepris avec le soutien du Fonds des sciences humaines de Russie, projet n° 04-04-00069a. Les matériaux d'enquête sur le terrain, utilisés dans cet article, ont été recueillis au cours d'une mission de recherche dirigée par l'auteur en 2002 et 2003. Je profite de cette occasion pour exprimer ma reconnaissance à Alexandr Lvov, Ekaterina Melnikova, Elena A. Migunova, Viktorija Pančenko, Il'ja Petrov, Oksana Filičeva qui ont participé à la collecte et à l'étude des matériaux. Je tiens à exprimer une reconnaissance particulière à Maria Guseva, directrice de l'administration rurale de Gornoveret'e de l'arrondissement de Šimsk, qui a tout fait pour faciliter les travaux de la mission. Ce texte a été présenté lors du colloque organisé en novembre 2003 par Alexandre Agadjanian et Kathy Rousselet au Centre franco-russe en sciences sociales et humaines de Moscou sur les pratiques religieuses en Russie ; il a été traduit avec le soutien financier du Centre.

2. Pour plus de détails sur ma conception des pratiques religieuses, voir : Aleksandr A. PANČENKO, *Hristovščina i Skopčestvo : Fol'klor i tradicijna kul'tura russkih mističeskikh sektov (Khlystysses)*, Moscou, OGI, 2002, p. 63-100.

3. Voir : Alexandr S. LAVROV, *Koldovstvo i religija v Rossii. 1700-1740 (Sorcellerie et religion en Russie. 1700-1740)*, Moscou, Drevlehranilišče, 2000, p. 341-435.

4. Citation d'après Elena B. SMILJANSKAJA, *Volšebniki. Bogohul'niki. Eretiki. Narodnaja religioznost' i ateurs. Hérétiques. Religiosité populaire et « crimes religieux » dans la Russie du XVIIIe siècle*, Moscou, Indrik, 2003, p.14.

5. Gregory Freeze, « Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750-1850 », in Jane Burbank, David L. Ransel, eds, *Imperial Russia. New Histories for the Empire*, Bloomington, Indiana University Press, 1998, p. 221-222.

6. Isabel Tirado, « Peasants into Soviets: Reconstructing Komsomol Identity in the Russian Countryside of the 1920 s », *Acta Slavica Iaponica*, Vol. 18, 2001, p. 42-63.
7. Voir, par exemple V.E. DOBROVOLSKAJA, « Neskazočnaja proza o razrušenii cerkvej » (Les récits folkloriques sur la destruction des églises), *Russkij fol'klor*, T. XXX, p. 500-512.
8. Thomas Luckman, *The Invisible Religion*, New York, Macmillan, 1967.
9. Michel MAFFESOLI : « L'enchantement du monde ou le social divin », *Socio-logos : Sociologija. Antropologija. Metafizika*, Fasc. 1, Moscou, Progress, 1991, p. 274-283.
10. Pour plus de détails sur cette question, voir : Aleksandr A. PANČENKO, « Novye religioznye dviženija i rabota fol'klorista » (Les nouveaux mouvements religieux et le travail du folkloriste) in *ektivy lle et perspectives de développement* (sous presse).
11. Sur la vénération des lieux de culte locaux, voir : Aleksandr A. PANČENKO, *Issledovanija v i (Recherches dans le domaine de de la Russie)*, Saint-Pétersbourg, 1998 ; Tat'jana B. ŠČEPANSKAJA, *route dans la tradition russe des mythes et rituels aux XIX-XXe siècles*, Moscou, Indrik, 2003, p. 244-317.
12. Žanna V. Kormina : « Peščorka », *Živaja starina*, n° 3, 2003, p. 25-28. Du même auteur : « Religioznost' russkoj provincii : k voprosu o funkcii sel'skih svjatyn' » (La religiosité de la province russe : la question de la fonction des lieux de culte villageois), in *Issledovanija po (Recherches sur la religiosité populaire : situation actuelle et perspectives de développement)* (sous presse). Voir également des considérations similaires, exprimées à propos d'un matériau comparatif plus large : John EADE, Michael J. SALLNOW, « Introduction », in *Contesting the Sacred ; the Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres-New York, Routledge, 1991, p. 1-29.
13. Žanna V. Kormina, « Religioznost' russkoj provincii », art. cit.
14. *Ibid.*
15. Arhiv Sankt-Peterburgskogo Instituta istorii RAN (Archives de l'Institut d'histoire de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Kol. 2, op(is') 1, d(elo) 12, l(ist) 61 ob (orotnoe). Je profite de cette occasion pour exprimer ma reconnaissance à A.A. Selin, qui a aimablement mis à ma disposition les copies des matériaux d'archives.
16. *Slovar' istoričikah blagočestija, mestno člise orthodoxe russe et de quelques confesseurs de la foi, vénérés dans certaines régions*, Saint-Pétersbourg, 1862, (réédition, Moscou, Kniga, 1990), p. 109 ; *Skazanie o svjatyh otrokah Ioanne i Iakove Menjuških čudotvorcah, počivajuščih v cerkvi vo imja Živonačit sur les saints s l'église de la Trinité au village de Menjuša dans le gouvernement et le district de Novgorod* ), red. Ivan F. TOKMAKOV, Moscou, M. Ja. Pastuškova, 1895, p. 6.
17. Sur l'histoire des colonies militaires dans cette région, voir : Pavel P. EVSTAF'EV, *ement des habitants des colonies militaires du gouvernement de Novgorod en 1831*, Moscou, Izd-vo Vsesojuznogo ob-va politkatoržan i ssylno-poselencev, 1934 ; Oleg V. MATVEEV. *Les colonies militaires. Idées. Projets. Réalisation.* (d'après l'exemple des colonies militaires du gouvernement de Novgorod. 1816-1831). Résumé d'une thèse pour l'obtention du grade de candidat ès-sciences historiques. Novgorod, 1999.

**18.** Fedor NIKOL'SKIJ, « Iz sela Menjuš Novgorodskogo uezda (En provenance du village de Menjuša, district de Novgorod) », *Novgorodskie eparhial'nye vedomosti*, n° 21, 1895. Čast' neoficial'naja, p. 1214-1224 ; « Skazanie o svjatyh otrokah... », *op. cit.*, p. 6-10. Dans la publication de Tokmakov, il est affirmé que l'autel principal était consacré à Ioann et Iakov déjà dans l'église de pierre construite en 1841, cependant, dans la correspondance du prêtre de Menjuša, Fedor Nikol'skij, cette information est réfutée.

**19.** Il s'est produit une inversion entre la consécration principale et la consécration secondaire : l'autel principal était consacré à Iakov et Ioann, et l'un des autels latéraux – à la Trinité. Voir : Fedor NIKOL'SKIJ, « Iz sela Menjuš Novgorodskogo uezda », *art. cit.*, p. 1214-1224.

**20.** Sans m'arrêter plus longuement sur cette question, je noterai que, probablement, cette version s'est répandue après la parution de l'ouvrage *Kniga glagolemaja Opisanie o Rossijskih Svjatyh*, (Livre dit de la Description des Saints Russes) dans l'édition de Mihail V. TOLSTOJ (1887). Dans ses commentaires, Tolstoj raconte brièvement le contenu du « Récit sur les saints Ioann et Iakov » d'après le *Mesjaceslov Novgorodskih svjatyh* (Calendrier des saints de Novgorod), du prêtre Krasnjanskij (cf. note 21), pour proposer ensuite son interprétation personnelle de cette histoire : « d'ailleurs, le plus probable, c'est que les enfants-martyrs ont été occis par des malfaiteurs » (Mihail V. TOLSTOJ *Kniga glagolemaja Opisanie o Rossijskih e i čjudesa sotvori, vsjakogo čina uelle ville ou région ou monastère et*

*ermitage ont vécu et accompli des miracles des saints de tout rang*). Renseignements biographiques complétés par le comte Mihail V. TOLSTOJ, Moscou, Universitetskaja tipofrafija 1887, p. 46).

**21.** Gavriil D. KRASNJANSKIJ, prêtre, *Mesjaceslov Novgorodskih svjatyh ugodnikov božih, otkryto i pod spudom počivajušč ego bližajših*

*okrestnostej, no i vsej Novgorodskoj eparhii, s istoričeskimi, hronologičeskimi i geografičeskimi svedenjami o mestah ih počivanja i ukazatel' čudotvornyh ikonah, sohranjajuščih takže ne v odnih tol'ko svjaščennyh l eparhii, s takovymi že, kak i o*

*oždenja* (Calendrier des saints *ement dans les cathédrales, les églises,*

*ais aussi de tout le diocèse, avec tous*

*eur lieu de sépulture et le répertoire*

*acrés de Novgorod et des environs, mais*

*e, avec, comme pour les saints, tous*

*renseignements sur ces icônes, ainsi que sur leur emplacement*) Novgorod, Gubernskaja tipografija, 1876, p. 101-106 ; « Skazanie o svjatyh otrokah... », *op. cit.*

**22.** Eve Levin, « Dvoeverie and Popular Religion » in Stephen K. Batalden, ed., *Seaking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1993, p. 41-42.

**23.** Ce recueil contient essentiellement des vies de saints de Novgorod, voir bibliothèque scientifique du musée d'État de Novgorod. Département des manuscrits. KP 30056-212 / KR 247. l. 221ob-224. Le texte du Récit cité plus loin est celui de cette variante.

**24.** Département des manuscrits de la bibliothèque de l'Académie des sciences de Russie (Saint-Pétersbourg). 17.8.25, l. 376-379ob.

**25.** Fedor NIKOL'SKIJ, « Iz sela Menjuš... », *art. cit.*

**26. a.** Bylički. Zagovory ( *po zapisjam*

*Légendes. Récits traditionnels. Faits*

Saint-Pétersbourg, Aletea, 2001, p.

210 (n° 160). Voir également les enregistrements concernant ce même sujet dans les régions de Šimsk et Staraja Rusa, publiés par Tat'jana ŠČEPANSKAJA : Tat'jana ŠČEPANSKAJA.

*Kul'tura dorogi...*, op. cit., p. 301-302.

27. *Trudy Etnografičesko- Statističeskoj ekspedicii v Zapadno-russkij kraj, snarjažennoj Imperatorskim Russkim geografičeskim obsčestvom. Juzozapadnyj otdel. Materialy i issledovanija, sobramnye P.P.*

*Čles régions de l'ouest de la Russie,*

*e. Département du Sud-Ouest. Matériaux et*

*études, rassemblés par P.P. Čubinskij. T. II. Contes de Petite Russie*), Saint-Pétersbourg, Tipografija imp. Akademii Nauk, 1878, ot(del) II, (n° 42), p. 557.

28. Lev G. BARAG et alii, *Sravnitel'nyi ukazatel' sjužetov : Vostočnoslavjanskaja skazka (Répertoire comparatif des sujets : Le conte chez les Slaves de l'Est)*, Leningrad., Nauka, 1978.

29. Voir par exemple : Elena A. BUČKILINA, ed., *Duhovnye stihy. Kanty (Sbornik duhovnyh stihov e poésies spirituelles de la région de Nižegorod)*, Moscou, Nasledie, 1999.

30. Arhiv Fakul'teta etnologii Evropejskogo Universiteta v Sankt-Peterburge (Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg, cité *infra* FE EU SPb). Enregistré le 06.07.2003 auprès d'une femme née en 1930, n° du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-2.

31. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Enregistré le 11.07.2003 auprès d'une femme née en 1920 n° du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-8.

32. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Enregistré le 17.07.2002 dans le village de Staroe Veret'e auprès d'un homme né en 1930. N° du phonogramme EU-Šimsk-02-PF-1.

33. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Enregistré le 11.07.2003 au village de Menjuša auprès d'une femme née en 1922. N° du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-1.

34. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Enregistré le 18.07.2002 auprès d'une femme née en 1930. N° du phonogramme EU-Šimsk-02-PF-3.

35. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Enregistré le 11.07.2003 au village de Menjuša auprès d'une femme née en 1922. N° du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-1.

36. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie de Saint-Pétersbourg. Enregistré le 22.07.2002 au village de Menjuša auprès d'une femme née en 1926. N° du phonogramme EU-Šimsk-02-PF-13.

37. Pour un large corpus de matériaux folkloriques et ethnographiques sur les malédictions, voir : Marina N. VLASOVA, *Russkie sueverija. Enciklopedičeskij slovar'(Les superstitions russes. Dictionnaire encyclopédique)*, Saint-Pétersbourg, Azbuka, 1998, p. 428-437.

38. Voir par exemple : Ol'ga A. ČEREPANOVA, ed., *Mifologičeskie rasskazy i legendy Russkogo Severa (Récits mythologiques et légendes de la Russie du Nord)*, Saint-Pétersbourg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 1996, pp. 32-38 ; *Tradicionnyj fol'klor Novgorodskoj oblasti*, op. cit., p. 320-324.

39. L'un des rares parallèles avec notre histoire est « le miracle du vénérable Nikodim au sujet d'un berger », extrait de la vie de Nikodim de Kožeezersk (XVIIe siècle). Cet extrait raconte comment le saint sauva le berger Grigorij Vasil'ev, entraîné dans la forêt par un démon « habillé de gris », avec une petite clochette dans la main. « Alors que Grigorij chantait des chansons sous un arbre, il voit : un vieillard l'appelle vers lui et lui ordonne de se signer du signe de la sainte croix. Et pendant qu'il faisait le signe de croix, le démon de la forêt était invisible, et le vieillard s'approchait de lui... » (*Mifologičeskie rasskazy i*

*legendy Russkogo Severa*, op. cit., p.186-187). On peut également mentionner le « miracle du vénérable Iov d'Uščel' de 1655 » où l'on voit le saint de Mezen sauver des paysans naviguant dans une barque des mains d'un « démon des eaux » qui tentait de les noyer (Voir Vasilij O. KLJUČEVSKIJ, *Drevnerusskie žitija svjatykh kak istoričeskij istočnik* (Les vies de saints de l'ancienne Russie comme source historique), Moscou, K. Soldatenkov, 1871, p. 464). Cependant, dans les deux cas nous avons affaire à une adaptation littéraire du folklore paysan. Le récit de la petite fille maudite de Menjuša représente un exemple plus intéressant et plus rare du processus inverse : ici, c'est le topo « vie de saint » qui est incorporé dans un récit mythologique paysan.

40. Il existe également, il est vrai, certains parallèles de caractère personnel, liés à la mort et à la découverte de reliques de Gleb : le cuisinier tue le jeune prince « comme un agneau innocent ». D'après la « Lecture » de Nestor, ce sont des « chasseurs » qui trouvent le corps intact de Gleb « dans un endroit désert sous un cercueil creusé dans un tronc d'arbre ». Cependant, à ce qu'il me semble, ces coïncidences ne suffisent pas à affirmer une succession génétique entre l'histoire de Boris et Gleb et le récit sur Ioann et Iakov.

41. Au sujet des correspondances entre l'histoire de Boris et Gleb et le récit biblique sur Caïn et Abel, voir Boris A. USPENSKIJ. *Boris i Gleb : Vosprijatie istorii v Drevnej Rusi* (Boris et Gleb : La perception de l'histoire dans l'ancienne Russie), Moscou, Jazyki russkoj kul'tury, 2000, p. 22-39.

42. Voir Aleksandr. A. PANČENKO. *Issledovanija v oblasti narodnogo pravoslavlja...*, op. cit., p. 70-179.

43. Voir Vasilij O. KLJUČEVSKIJ. *Drevnerusskie žitija svjatyh...* op. cit., p. 323-324. Lev A. Dmitriev, vv. (Les Récits de vies de saints de la Russie du Nord comme monuments littéraires du XIIIe au XVIIe siècle), Leningrad, Nauka, 1973, p. 249-261.

44. Lev A. Dmitriev. Ibid, p. 254.

45. Voir : Gavril D. Krasnjanskij, prêtre, *Mesjaceslov Novgorodskih svjatyh*, op. cit., p. 145-148.

46. Vasilij O. Ključevskij, *Drevnerusskie žitija...*, op. cit., p. 425.

47. Alexandr S. Lavrov *Koldovstvo i religja*, op ; cit., p. 214

48. Voir : Sergej A. ŠTYRKOV. « Svjatye bez žitij » i zabuduščie roditeli : cerkovnaja kanonizacija i narodnaja tradicija » (Les « saints sans récit hagiographique » et les parents qui oublient : canonisation de l'Église et tradition populaire) in O. V. BELOVA, dir., *Koncept čacle dans la tradition culturelle slave et juive*, Moscou, 2001, p. 130-155.

49. Dmitrij K. Zelenin. *Izbrannye trudy. Očerki russkoj mifologii. Umeršie neestestvennoj smert'ju i rusalki* (Œuvres choisies. Essais sur la mythologie russe : les défunts morts de mort non naturelle et les ondines), Moscou, Indrik, 1995. p. 39-40.

50. Voir René GIRARD, *La violence et le sacré*, traduit du français par G. Daševskij, Moscou, 2000.

51. Ibid., p. 377-387.

52. Cette explication semble également assez artificielle : « Dieu qui voit toute chose, considérant du haut de sa sainteté toute vie sur la terre, ayant vu la douceur et l'innocence de ces enfants, a voulu glorifier en eux son saint nom, en les comptant au nombre de ses saints et en épargnant à leurs jeunes corps purs et innocents la décomposition » (Bibliothèque scientifique du musée d'État de Novgorod. Département des manuscrits. K.P. 30056-212 / KP 247 l. 222ob (orotnoe))

53. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie. Enregistré le 06.07.2003 à Menjuša auprès d'une femme née dans le village en 1930, n° du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-2.
54. Voir : Kirill V. ČISTOV, *Russkaja narodnaja utopija (genesis i funkcii social'no-utopičeskie legendy) ciales utopiques]*, Saint-Pétersbourg, Dmitrij Bulanin, 2003, p. 34.
55. Ibid., p. 34-35
56. « Skazanie o svjatyh otrokah... », art. cit., p. 10-11.
57. Une situation de ce genre est mentionnée dans les travaux cités plus haut de Žanna V. KORMINA. Sur la pratique paysanne des vœux, voir : Aleksandr A. PANČENKO, *Issledovanija v oblasti narodnogo pravoslavija, op. cit.*, ; Tat'jana B. ŠČEPANSKAJA, *Kul'tura dorog..., op. cit.*
58. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie à Saint-Pétersbourg. Enregistré le 07.07.2003 dans le village de Menjuša. Code du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-3.
59. Archives de la Faculté européenne d'ethnologie à Saint-Pétersbourg. Enregistré le 07.07.2003 dans le village de Menjuša. Code du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-1.
60. Enregistré le 11.07.2003 dans le village de Menjuša auprès d'une femme née dans ce village en 1922. Code du phonogramme EU-Šimsk-03-PF-9.

## RÉSUMÉS

L'article aborde l'état actuel de la pratique religieuse populaire en Russie. La dynamique de l'« Orthodoxie populaire » contemporaine est illustrée à partir de l'exemple du culte local de deux saints frères, Ioann et Iakov Meniushskie. Le culte est apparu à la fin du dix-septième siècle et a survécu à la fois aux réformes de l'Eglise opérées par Pierre le Grand et aux campagnes « athées » du régime soviétique. L'article étudie l'histoire, les racines culturelles et les fonctions du culte et analyse son développement actuel à partir d'un travail de terrain mené entre 2002 et 2004. Le folklore religieux russe contemporain est considéré, dans cet article, comme une sphère de compétition entre différents discours et groupes sociaux.

The essay deals with contemporary state of popular religious praxis in Russia. The dynamics of nowadays "popular Orthodoxy" is demonstrated on the example of local cult of holy brothers Ioann and Iakov Meniushskie. The cult had arisen in the late 17th century and survived both the church reforms by Peter the Great and the Soviet "atheistic" campaigns. The essay includes the study of the history, cultural roots and functions of the cult along with analysis of its contemporary state based upon field observations of 2002-04. Contemporary Russian religious folklore is viewed in the essay as a sphere of competition between various discourses and social groups.

El artículo aborda el estado actual de la práctica religiosa popular en Rusia. La dinámica de la « ortodoxia popular » contemporánea es ilustrada a partir del ejemplo del culto local de dos santos hermanos, Ioann e Iakov Meniushskie. El culto apareció a fines del siglo XVII y sobrevivió a la vez a las reformas de la Iglesia llevadas a cabo por Pedro el Grande y a las campañas « ateas » del régimen soviético. El artículo estudia la historia, las raíces culturales y las funciones del culto y analiza su desarrollo actual a partir de un trabajo de campo realizado entre 2002 y 2004. El



folklore religieux ruso contemporain es considerado, en este artículo, como una esfera de competencia entre diferentes discursos y grupos sociales.

## INDEX

**Mots-clés :** Eglise Orthodoxe, folklore religieux, pèlerinage, Russie, saint guérisseur

## AUTEUR

ALEXANDR A. PANČENKO

Institut de littérature russe, Académie des sciences de Russie